

El frágil puente de la metáfora.

Reynaldo Padilla-Teruel
Universidad Carlos III de Madrid
Pontificia Universidad Javeriana
reynaldo.padilla@upr.edu

*“Illness is the night-side of life, a more onerous citizenship.
Everyone who is born holds dual citizenship,
in the kingdom of the well and in the kingdom of the sick.
Although we all prefer to use only the good passport,
sooner or later each of us is obliged, at least for a spell,
to identify ourselves as citizens of that other place”*
-Sontag¹

*“For something to be the same,
one is always enough”*
-Heidegger²

La metáfora se presta para todo, pues la capacidad de abstracción de nuestro pensamiento permite hacer las relaciones pertinentes para que dicha metáfora sea concebida como válida dentro de lo que intenta dar cuenta. A menudo que nos levantamos interrogantes o intentamos explicar algo, la metáfora no solo se presta como herramienta intelectual de entendimiento, sino que a modo de comparación, ésta puede ser muy eficaz al momento de comparar cosas casi incomparables, aunque no salvo de engaños. Llama la atención la cantidad de “descubrimientos” científicos que se han logrado gracias al recurso mental que representa la metáfora o a alguna otra forma de tropos; esto es, la analogía que puede estar presente en la idea de algo, a la vez que remite a otra cosa.

En filosofía, la metáfora tiende a ser un recurso central en su discurso, esto a medida en que se tiende a la generalización y la universalidad para lograr entendimiento. Aquello que puede ser ininteligible en su peculiaridad pudiese hacerse aprehensible por medio de la generalidad de la metáfora. Pero, ¿qué es lo que realmente ocurre cuando recurrimos a una metáfora para

1 Sontag, S. (1978). *Illness as Metaphor*. New York: Vintage Books - Random House. p. 3

2 Heidegger, M. (1969). *Identity and Difference*. New York: Harper & Row Publishers. p. 23-24

explicar algo? Diremos tentativamente que la metáfora implica un puente cognitivo entre la explicación de A para explicar también B, esto es, explicamos A de manera tal que esa misma explicación sea representativa de B. En este caso, hablamos de la tendencia a explicar la dinámica social con metáforas pertenecientes al orden biológico y funcionamiento de los organismos. En su ensayo *El problema de las regulaciones en el organismo y la sociedad*, Canguilhem se expresa acerca de esta tendencia, tanto por parte de la sociología, como de la biología moderna.

En mis años de pregrado en sociología, siempre cuestionaba la insistencia de la disciplina en definir la sociedad como *un todo coherente* cuando la incoherencia preponderaba por doquier con obviedad absurda. Esto tenía que ver, en parte, a que el diseño del Departamento de Sociología de aquella universidad se inclinaba, por no decir que se *sometía*, a los estándares estadounidenses de la disciplina; lo que significaba una sociología sometida al dato estadístico, es decir, a la ciencia matemática. Esa exactitud que pretendía la sociología al acercarse sospechosamente a las matemáticas, la pretendía también con la biología. Siendo una ciencia que estudia la sociedad y sus partes, la sociología no podía olvidarse de su objeto de estudio principal y parte esencial de su todo, el ser humano. Es en este aspecto donde la metáfora biológica surge como una terrible tentación, pues ¿si el ser humano es capaz de enfermarse, por qué la sociedad no puede también “enfermarse”? y lo que es peor aún, ¿según el organismo puede curarse, tendrán cura los “males” sociales?³ Como bien expresa Canguilhem, “en el fondo se trata nada menos que de una cuestión muy antigua, que continúa abierta: las relaciones entre la vida del organismo y la vida de una sociedad.” (p.99) En este sentido, “lo que domina la asimilación del organismo a una sociedad es la idea de la medicación social, la idea de la terapéutica social, la idea de remedios para los males sociales” (Canguilhem, p.103)

Se sabe que Auguste Comte, quien es considerado por la tradición académica el padre de la sociología, disciplina al parecer sin madre, (o reproducida asexualmente, para continuar con las metáforas biológicas) estuvo grandemente influenciado no solo por la biología, sino por las demás ciencias naturales o exactas. Además de la sociología, Comte fue precursor del positivismo científico, y fue dentro de esa óptica metodológica y filosófica en la que la sociología comienza a ganar terreno como una nueva disciplina por derecho propio.

³ Order is the oldest concern of political philosophy, and if it is plausible to compare the polis to an organism, then it is plausible to compare civil disorder to an illness. (Sontag, p. 75)

Curiosamente, y quizá más para bien que para mal, en el desenvolvimiento histórico de las disciplinas académicas, la sociología fue poco a poco desprendiéndose de ese positivismo (al menos en Europa y América Latina) mientras que éste fue fuertemente asumido por las ciencias naturales y por algunas afanosas tendencias en la filosofía de la ciencia.

Por mucho tiempo, el positivismo fue sinónimo de razonamiento, científicismo y precisión. Toda ciencia que presumía de positivista, lo hacía antes que todo como un llamado al ejercicio de la razón⁴, además de buscar reafirmar una exactitud en sus procedimientos y a presentar sus “descubrimientos” como hechos factuales, tipo leyes de las ciencias naturales. En el caso de la biología y la sociología, estas *ejercían* su precisión mediante el diagnóstico preciso de los males que perturbaban y que empobrecían a sus respectivos objetos de estudio. En cuanto a la salud se refiere, todos tenemos una idea de lo que es estar sano, pero sabemos en teoría, que diagnosticar puede hacerlo cualquiera que observe prudentemente y se mantenga dentro del esquema del método científico; esto mínimamente. No es sino en la prescripción de una “cura” donde se requiere que esa precisión de la que ostentan al asumir el positivismo sea eficaz. Respecto a esto, citemos brevemente a Canguilhem:

[...] en el orden del organismo se ve comúnmente discutir a todo el mundo, por decirlo así, sobre la naturaleza del mal, y a nadie sobre el ideal del bien. Pero en la existencia de las sociedades, de sus desórdenes, de sus trastornos, pone de manifiesto una relación de muy diferente carácter entre los males y las reformas, porque, en cuanto a la sociedad, lo que se discute es su estado ideal o su norma. (p. 105)

Todos tenemos una idea de cómo la sociedad debe funcionar. Dentro de este *ideario social* coexisten múltiples acepciones de lo que se entiende como aceptable o inaceptable para el óptimo funcionamiento de esa sociedad. Al igual que en la vida del organismo, hay malestares que son aceptables o inaceptables en cuanto al funcionamiento óptimo de nuestro organismo. Por ejemplo, sentir un moderado dolor de cabeza luego de un día largo de trabajo, no es igual de alarmante que sentir una fiebre, pues en cuanto al funcionamiento óptimo de nuestro organismo, la fiebre indica la posibilidad de algún virus, mientras que el dolor de cabeza puede ser producto del estrés de la jornada. En este sentido, lo aceptable e inaceptable en cuanto a lo óptimo varía, pues la medida óptima es el organismo mismo, esto es, su vida. El problema con hacer la

⁴ The disease metaphor was used in political philosophy to reinforce the call for a rational response. (Sontag, p. 76)

transposición del *ideario social* a “la vida de la sociedad”, es justamente que tal cosa no existe. Lo que quiero decir es que, la vida del organismo no es en ningún modo equiparable con lo que se reclama al decir *la vida de la sociedad*. No se debe equiparar *organismo* y *organización*, pues *el hecho de que una sociedad esté organizada no significa que sea orgánica* (Canguilhem, p.117). Este orden social, más bien, corresponde a la *acomodación* y al *arreglo* que a la autorregulación como en el caso del organismo. Más ampliamente, Canguilhem explica:

[...] la finalidad del organismo es interior a este y, por consiguiente, el ideal que se debe restaurar es el organismo en sí. En cuanto a la finalidad de la sociedad, es precisamente uno de los problemas capitales de la existencia humana y uno de los problemas fundamentales que se plantea la razón [...] los mismos hombres que coinciden en cuanto al mal se dividen en cuanto a las reformas; lo que a algunos les parece un remedio, a otros les parece un estado peor que el mal, lo cual explica que la vida de una sociedad no es inherente a ella misma. (p. 105-107)

No existe tal cosa como la vida de la sociedad en el sentido de que lo vivo de la sociedad son todas y cada una de esas vidas subjetivas pero interdependientes que son los seres humanos. En otras palabras, *lo vital* de la sociedad no se encuentra en ella misma como lo vital del organismo se encuentra en el organismo mismo, esto es, su propia existencia. La metáfora: *la vida de la sociedad* es un puente frágil, lo que implica que no solamente hay que cruzarlo con sensatez, sino que como puente que es, o sea una herramienta de tránsito, no se puede permanecer en él. Por supuesto que el puente también unifica, pero su *naturaleza* o razón de ser es para cruzar de un lado a otro, no para ser habitable permanentemente.

Desde esta perspectiva, *la vida de la sociedad* es una vida entre comillas justamente por el efecto que tiene la metáfora como puente o nexo a otra cosa totalmente equiparable, pues la eficacia de la metáfora puede engañarnos. Hagamos el ejercicio de pensar aquello que se desea indicar con el uso de la metáfora: *la vida de la sociedad*, e intercambiarlo con la metáfora: *el alma de la sociedad*. Se apuesta a este intercambio ya que en lugar de hacer referencia a los ritmos y procesos de regulación o a metabolismos del organismo, el alma, precisamente porque

no refiere necesariamente a ninguna fisionomía ni fisiología, hace una referencia general a un principio o fuerza vital.⁵

El alma se define ahora, según las coordenadas metafísicas aristotélicas, como el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia. Su estatus ontológico le permite volver a entrar en la ley general del hilemorfismo aristotélico (es decir, la concepción de la realidad basada en sustancias que son una combinación de materia y de forma) y de la teoría del devenir como realización del ser en acto ya potencialmente presente en la naturaleza. En este devenir, el alma es en todo ser vivo el principio motor y de causalidad, y al mismo tiempo la finalidad y la perfección final (*entelequia*). (Vanzago, p. 45-46)

Intelectualizado el alma como principio o fuerza vital, y en ello basándonos para afirmar la metáfora: *el alma de la sociedad*, se reconoce también que esta metáfora es igualmente frágil pero en otro sentido; otro sentido que nos demostrará otra cosa, quizá aún más fundamental. Pues si la fragilidad de la metáfora de la *vida de la sociedad* se daba porque la vida del organismo es incomparable e inconmensurable con lo que se intenta de llamar a la consciencia cuando se dice vida de la sociedad, la fragilidad de la metáfora del *alma de la sociedad* está en la fragilidad misma del ser humano que conforma la sociedad, ente que, a diferencia de la sociedad, sí se enferma, sí se desanima, pero también se llena de esperanza y lucha siempre a favor del cambio que le beneficie a los muchos como él. El alma como principio de la fuerza vital en la sociedad, es en este sentido, la inagotable gesta del ser humano para que la sociedad siga *siendo*, siempre con la posibilidad de funcionar/ser mejor y menos inhóspita. Así se explica más claramente por qué para el caso de la sociedad, la *vida* (en tanto vida del organismo) parece, no solo frágil, sino inapropiada metáfora; mientras que el alma, aún mostrándose desde fuera de la sociedad, es a su vez lo que la sujeta unida en coherencia desde adentro, en tanto unidad significativa para sus partes, siendo estas, los sujetos sociales que somos.

Lo vital de la sociedad es entonces, la voluntad de su perpetuidad como proyecto humano. Directa o indirectamente, todos nos planteamos nuestras vidas en sociedad como un proyecto a poner en determinada marcha. Nuestro ser-en-el-mundo es un ser compartido

⁵ “En la tradición védica y en la sucesiva reflexión india, el alma se designa con el término *manas* (órgano del pensamiento), *asu* (vida), y *atman* (soplo) [...] En la cultura hebrea bíblica se habla de *neshamah* (soplo), de *nepheš* (aliento) y de *ruach* (soplo vital)” (Vanzago, p.20)

siempre. Desde este peculiar punto, la sociedad es un modo de darse el *ser-con* los otros del *dasein*, esto es, proyecto con-junto de todos los sujetos existentes. *El alma de la sociedad* es pues, el *ser-con* que se da como posibilidad de acción, pero también como facticidad tan pronto el *dasein* es arrojado al mundo. Es cierto que en la medida en que nacemos en un mundo en el que estamos con otros como nosotros tenemos la posibilidad de actuar e interactuar con ellos, también es cierto que ese interactuar no es solo posibilidad, sino que es facticidad en tanto es lo que nos recibe al mundo; en este sentido, el mundo como espacio de lo social es otredad y enfrentamiento. *El alma de la sociedad* es también apertura a lo *otro*, apertura a un espacio que se inaugura en tanto *otro* lo cohabita; se co-existe siempre en otredad. Lo contrario a sociedad, sería en este caso, lo cerrado a sí mismo, lo mismo y único; exclusividad total. El alma como fuerza vital es la vida individualizada pero que se impulsa a estar-con otras vidas individualizadas en mutua subjetividad. Este es el sentido fundamental y por ende lo más frágil de la metáfora del *alma de la sociedad*. Se trata, pues, del impulso primal que se despliega en el *encender* múltiples y simultáneas individuaciones que tienden a tenerse y procurarse entre sí, las unas-con-las-otras en co-proyecto de sociedad.

Este sentido de lo social se presenta bastante evidente, pero igual de evidente es que la vida social y política en la práctica es, ha sido y será hartamente conflictiva y por demás violenta. Aquí no se ha sustentado lo contrario, pero aún no se había traído a relación el aspecto conflictivo que implican múltiples y simultáneas individuaciones que casi en ningún momento desean o se mueven al unísono. Susan Suntag nos recuerda que:

Unlikely the Elizabethan metaphors –which complain of some general aberration of public calamity that is, in consequence, dislocating to individuals– the modern metaphors suggest a profound disequilibrium between individual and society, with a society conceived as the individual’s adversary. Disease metaphors are used to judge society not as out of balance but as repressive. (p. 72)

En este sentido, es posible remitirse al aparente estado de *crisis permanente* en el que parecen darse las múltiples dinámicas sociales y políticas. Pues si como se mencionó anteriormente, *el alma de la sociedad* es la voluntad de su perpetuidad como proyecto humano, esto implica un *ser-con* que se da siempre en estado crítico. Esta crisis no es solo entre sus partes, esto es, los otros seres humanos, sino que una crisis entre los sujetos individuales y el todo que su voluntad sustenta, esto es, la sociedad. Se sabe que para sobrevivir y subsistir en el

mundo, al menos debe existir algún grado de *hospitalidad* por parte de los ya existentes en esa facticidad previa en la cual uno nace, pero este detalle no minimiza el grado de *abyección* de ese mismo mundo y de la sociedad como co-proyecto humano dentro de ese mundo. La sociedad como co-proyecto muchas veces implica la tendencia a la agresividad y la violencia como modo de implementación y ejecución del mismo. Cada individuo posee la capacidad para ejercer agresividad y violencia en su proyecto, pero los criterios para esa decisión son tan subjetivos e individuales que dificulta en máximo grado la posibilidad de concebir un orden relativo y que pueda ser adjudicado a la totalidad. De manera que la *crisis permanente* viene de la perpetua posibilidad de abortar el proyecto, así como de convertir el co-proyecto en un anti-proyecto, en el sentido del abierto uso de agresividad y violencia para la ejecución de un declarado anti-proyecto social.

Se dice de una vez que, Calguilhem no considera la sociedad como una cosa orgánica, pues tiende a pensarla como una herramienta. Éste argumenta que la “sociedad pertenece más al orden de la máquina o de la herramienta que al orden del organismo.” (p. 117-118). Luego agrega que “no hay en ella [*como en los organismos*] autorregulación”⁶ (p.118), lo que arroja la interrogante de que “si el estado normal de una sociedad no será más el desorden y la crisis que el orden y la armonía” (p. 118-119). En cuanto a lo que se discutía anteriormente sobre la “norma” de *crisis permanente*, solo añadiremos que esta también se refleja en la ausencia de autorregulación que Canguilhem aquí destaca.

Aunque no comparta su idea de la “sociedad como máquina o herramienta”, sí comprendo su posicionamiento en cuanto a no querer reducir el espacio que separa a la sociedad de lo inanimado. Quizás por la misma suerte he decidido plantearme esta problemática desde la metáfora del puente frágil de la metáfora que también reza como título de este escrito. Pues si tampoco he querido correr el riesgo de acercar la sociedad al orden de las cosas inanimadas, ha sido porque tampoco he desistido de la idea de un sentido único de inmanencia vívida de la sociedad; que aunque a ésta no le sea posible autorregularse, tampoco se autolimita ni se autodestruya.

Para concluir esta reflexión, que admito haber desviado un poco, diré que prefiero la metáfora del *alma de la sociedad*... porque así la afección que pienso en cuanto tal es una

⁶ Corchetes e itálicas mías.

melancolía aburrida de sí misma; en cambio con la metáfora de *la vida de la sociedad*, me remito inevitablemente a pensar la necrosis.

Referencias:

Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Madrid: Amorrortu Editores.

Heidegger, M. (1969). *Identity and Difference*. New York: Harper & Row Publishers.

Sontag, S. (1978). *Illness as Metaphor*. New York: Vintage Books - Random House.

Vanzago, L. (2014). *Breve historia del alma*. México DF: Fondo de Cultura Económica.